

УДК 165.62+140.8

Е. А. Лебедь

Сумской государственной педагогический  
университет имени А. С. Макаренка**ПАРАДИГМЫ ФИЛОСОФИИ И КОНЦЕПТ «ПРИРОДА»**

*В статье совершен анализ движения концепта «природа» в зависимости от парадигмальных оснований европейской философии от античности до постмодерна.*

**Ключевые слова:** парадигма, предмет философии, концепт «природа», бытие, картина мира.

«Не ошибиться в выборе темы – вот признак прирожденного философа», – писал О. Шпенглер. Сегодня природа – та тема, которую выбирать не нужно, она сама выбирает нас, игнорируя наличие способностей к философии или отсутствие таковых. Одной из основных потребностей нашего времени является потребность в философии природы, которая смогла бы сочетать автономию разума с самодовлеющим достоинством природы. Техногенная цивилизация, пришедшая с XVI–XVII вв. на смену традиционным типам цивилизации, легитимировала в качестве главных ценностных установок ориентацию на научное – рациональное – изучение мира с целью его преобразования в утилитарно-потребительском модусе, познание законов природы для подчинения ее человеческим потребностям и прихотям, стимулировала научно-техническую творческую активность личности для управления законами природы, поставила «научную рациональность» выше других форм знания. Наука, отказавшаяся от нравственно-этических регуляторов, оказалась ориентированной в два главных русла – милитаризацию общества и производство предметов, форм, институтов соблазна. В результате к началу третьего тысячелетия мы имеем человечество, балансирующее на грани самоуничтожения: то ли в результате ядерного конфликта, то ли вследствие экологической катастрофы.

Человек, как органическая часть универсума, в процессе своей нравственно и духовно неуправляемой «преобразовательной» и гиперпотребительской деятельности выступает ныне реальной угрозой не только себе, но и всей биосфере. При этом идет активный процесс разрушения самой человеческой личности. В результате агрессивного воздействия на человека им же произведенной бездуховной культуры вся совокупность современной социо-цивилизационной ситуации чревата опасностью разрушения биогенетической основы человека, его психики и тела, реальным ухудшением генофонда. Современные глобальные кризисы ставят под сомнение тип прогресса, реализованный в предшествующем техногенном развитии. Техногенная цивилизация приблизилась к той точке бифуркации, за которой может последовать ее переход в новое качественное состояние, которое будет характеризоваться или более высокими

принципами организации, что сомнительно, или хаосогенными, энтропийными процессами.

Концепт «природа» не просто принадлежит к проблемному полю современной философии, но органически становится одной из важнейших в методологическом и в мировоззренческом планах исследовательских тем, поскольку от того, как именно трактуется феномен природы и как понимается философия природы, зависит и современный образ мира, и обоснование направленности жизненных стратегий, и возможность осознания разворачивающихся катастрофических событий.

Цель статьи – через парадигматическую историю философии показать движение концепта природа в различные эпохи европейской истории, наметить его возможные трансформации. Термин парадигма употребляется мной не в смысле теории, принятой в качестве образца для решения исследовательских задач, как это было в концепции Т. Куна. Парадигма здесь – законченная в самой себе фундаментальная система организации мысли, характерная для того или иного периода развития человеческого мышления и его отношения к сущему.

В истории человека с очевидностью наблюдается развитие от инклюзивной к эксклюзивной (а значит оппозиционной) стратегии в отношении к природе. Первая просуществовала наиболее долго в истории Homo sapiens. Она ныне изолирована в немногочисленных рефугиумах, которым грозит вымирание, как и многим видам внечеловеческой природы. Инклюзивная стратегия свойственна традиционным культурам. В них человек был частью великого природного организма, который к тому же мыслился как божественный и живой.

Предметом философии в античности являлось бытие (нечто неизменное, пребывающее вечно, всеобщее и безусловное) – бытие как природа (или Космос). Это постижение бытия происходило в лоне античной, неотделимой от философии, науки (не путать с современной наукой) или эпистеме. В понимании античного термина фюсис недопустимо ограничиваться только чувственным миром, так как физиологи возводили все к Единому, постоянно твердя об этом Едином, Целом как единственно реальном. Отдавая должное миру движущемуся, становящемуся, они все же подчеркивали его неистинность и нереальность. Вообще, в этом греческом фюсис просвечивает нечто неподвластное человеку, означающее рождение и порождение, рост и растущее – некое общемировое, общекосмическое событие, свершающееся среди циклов различной временной длительности (сутки, год, Великий год, айон), событие, которое грек усматривал и в величественных перемещениях небосвода, и в движениях стихий, в круговращении которого задействованы и косная материя, и растения и животные, и материя одухотворенная – человек, и боги [7, 134]. Греческое понятие Всё (τὸ πᾶν) это не только Вселенная, а нечто большее, это именно «Всё», а не что-то отдельное – предельно целостная общность. Как видно, в греческом фюсис никакого противопоставления природы и человека не было,

поэтому не было и оснований для возникновения естествознания, подобного современному.

В весьма разнородной стоической доктрине, сильно менявшейся за пятивековую историю школы, одним из центральных и неизменных элементов всегда оставалась космология, почерпнутая из платоновского «Тимея», но существенно переосмысленная. Стоики воспринимали мир как живое и совершенное тело, проникнутое единой гармонией, покоящейся на космических принципах, т. е. богах. Но Космос стоиков – не просто живое существо, это вечная и мудрая, совершенная и божественная Природа – сила разумная, упорядоченная, лишённая чего-либо произвольного и действующая целесообразно. В ней всегда можно обнаружить и причину ее действия, и следствия. При этом никакое человеческое мастерство не способно к подражанию величайшему из произведений искусств – природе, управляемой божественным умом и божественным провидением [8, 126–127]. Цицерон, выдвигая на первый план принцип разума, отмечает как несостоятельные, утверждения о какой-либо самодостаточности природы в нашем смысле, о природе-для-себя. Все это благодетельное сотворение существует исключительно для «пользующихся разумом», а таковыми являются боги и люди – самые совершенные из всех живых существ [8, 145]. Таким образом, у стоиков недвусмысленно совершается отождествление природы и бога и обычно латентный античный пантеизм выступает в отчетливой и открытой форме. Коль скоро божество отождествляется с природой, то совершенство и уподобление богу есть попросту следование естественным законам: жизнь согласно природе. Поскольку же общее у бога и человека – разум, то явственно намечалось отождествление всех трех высших начал: Бога, Разума и Природы.

Парадигму философии в Средние века можно сформулировать как отождествление Бытия и божественного Слова, в котором и которым создается, актуализируется мир: Библия и природа суть произведения одного автора (от Максима Исповедника вплоть до Якоба Беме). Постижение Слова было возможным в форме той науки, которую мы называем схоластикой. Природа здесь не есть уже из-себя-сущее, но некое сущее, бытие которого зависит от отношения к бесконечному Творцу. Подобная переоценка отношения имплицитно скрывала в себе десубстанциализацию природы, которая превращалась в систему функционально зависимых параметров.

К рубежу Средневековья и Нового времени (условно его можно назвать Ренессансом) ведут пути формирования того концепта, который носит название «научная картина мира» («время картины мира» по М. Хайдеггеру). Анализ истории концепта научная картина мира показал ее генетические связи с географической картой мира как «чертежом» духовной и экономической экспансии западной технологизирующейся цивилизации. В это же время происходит стремительное развитие методов перспективы в живописи, в которой обыгрывается лишь то, что доступно разуму, и которая совместно с развивающейся наукой формирует позицию «абсолютного

наблюдателя», обеспечившую «объективное», надличностное восприятие мира. Образ природы при этом детеологизируется, десакрализуется, а ее пространство становится непрерывным количеством, состоящим из трех физических измерений, по природе существующим прежде всех тел и до всех тел, безразлично приемлющим все [см.: 4].

Предметом философии в Новое время становится не просто бытие, а мышление бытия: насколько мы способны постигать бытие («коперниканский переворот в философии», как самонадеянно назвал этот парадигматический сдвиг Кант). Мышление бытия вообще стало возможным в лоне новоевропейской науки, пришедшей на смену схоластике посредством научного понятия, лежащего в основе формирования европейской культуры в целом. Наука Нового времени оказывается уже не просто институтом, но феноменом, что с полной очевидностью было осознано в XX веке феноменологией. Если античная геометрия исследовала формы и фигуры, то науке Нового времени удалось заменить их количественными выражениями, тем самым элиминировав в формуле наглядные качества фигуры. После превращения природы в квантифицируемую и математизируемую *res extensa* физика становится парадигматической наукой о природе – ей в принципе должны были подражать и другие науки, в частности биология (а с конца XIX в. и науки о духе). Таким образом, интеллектуальное и эмоциональное отношение к природе, которым человек отличался на протяжении всей предшествующей истории, приходит к концу. В трансцендентальном идеализме И. Канта постулируется некая вещь сама по себе, таящаяся позади явления, однако же, она объявляется недоступной опыту и, следовательно, не может выступать в качестве предмета конкретного интеллектуального или аффективного отношения. И. Кант приходит к выводу о том, что все в природе познаваемо только с помощью математического естествознания, – а то, что не может быть познано средствами естествознания, уже не есть природа. Природа у И. Канта не имеет ноуменального существования, она есть не более, как совокупность всех явлений, «закономерность вещей в пространстве и времени». Залогом объективности законов природы служит не объект и не абсолютный Божественный Субъект, а субъект трансцендентальный. Именно структура трансцендентальной субъективности – рассудок с его системой категорий и чувственность с ее априорными формами – определяет собой то, что мы называем природой.

Доказывая, что в природе нет ничего, кроме той конструкции, которую предлагает естествознание, И. Кант выступает как последовательный защитник новой науки – математического естествознания, основы которого заложил, как известно, Г. Галилей. «Естествоиспытатели поняли, что разум видит только то, что сам создает по собственному плану, что он с принципами своих суждений должен идти впереди, согласно постоянным законам, и заставлять природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее словно на поводу [...]. Разум должен подходить к природе со своими принципами [...] и экспериментами [...], чтобы черпать из природы знания,

но не как школьник [...], а как судья, заставляющий свидетеля отвечать на предлагаемые им вопросы» [3, 16–17].

Всякая реальность, согласно И. Г. Фихте, есть продукт деятельности Я, и задача наукоучения – показать, как и почему деятельность с необходимостью принимает предметную форму. Не допуская существования независимой от сознания вещи самой по себе, И. Г. Фихте все содержание знания выводит из Я. Тем самым природа у И. Г. Фихте, лишившись собственного бытия, подвергается еще более радикальной деонтологизации. «Наука открыла собственную нашу духовную природу и тем самым в значительной степени подчинила нам внешние чувственные силы природы» [5, 402]. Вообще для Фихте вся «так называемая природа», «не есть, и в высшем значении слова не существует». Природа «не живет и не способна, подобно разуму, к бесконечному развитию, но мертва и есть неподвижное и замкнутое в себе существование» [6, 180–181]. Отсюда закономерный вывод: «Разумное существо должно совершенно господствовать над неразумной природой, и мертвый механизм должен быть подчинен велению воли» [6, 296]. Эта телеология субъективистски редуцируется, будучи истолкована как просто объяснение Я, а не как собственное бытие природы.

Опираясь на исследования Л. Гальвани электрических явлений при мышечном сокращении и открытие им «животного электричества», позволившее установить связи между неорганической и органической природой, Ф. В. Й. Шеллинг выступил с критикой механицизма в естествознании. Он стремился показать, что вся природа в целом может быть объяснена с помощью принципа целесообразности, лежащего в основе жизни. И это понятно: с точки зрения Ф. В. Й. Шеллинга, природа – это и есть жизнь, все неорганические процессы он пытался понять как предпосылки развития организма. В натурфилософии Ф. В. Й. Шеллинга была возрождена неоплатоническая идея мировой души, проникающей собою весь космос и обеспечивающей единство и целостность природного бытия, всеобщую связь природных явлений. «До тех пор, пока я сам тождествен с природой, я понимаю, что есть живая природа, настолько хорошо, как будто я понимаю собственную жизнь; понимаю, как эта всеобщая жизнь природы в разнообразнейших формах, в ступенчатом развитии, в постепенном приближении обнаруживается свободой; но как только я отделяю себя и вместе с собой все идеальное от природы, у меня остается не более, чем мертвый объект, и я перестаю понимать, как возможна жизнь вне меня» [9, 118–119].

«Природа должна быть видимым духом, дух – невидимой природой, – продолжает Ф. В. Й. Шеллинг. – Следовательно, здесь, в абсолютном тождестве духа в нас и природы вне нас, с необходимостью должна решаться проблема, как возможна природа вне нас» [9, 129]. Это главные проблемы, которые должны стать предметом натурфилософии.

В основе диалектики Г. В. Ф. Гегеля лежит представление о том, что источник всякого развития – как природы, так и общества и человеческого

мышления – заключен в саморазвитии понятия, а значит, имеет логическую, духовную природу. Согласно Г. В. Ф. Гегелю, «только в понятии истина обладает стихией своего существования», и поэтому диалектика понятий определяет собой диалектику вещей – процессов в природе и обществе. Диалектика вещей есть, по Г. В. Ф. Гегелю, лишь отраженная, «отчужденная», «овнешненная» форма подлинной диалектики, присущей только «жизни понятия», или, иначе говоря, жизни Логоса, как он существует сам по себе, как бы в мышлении Бога. Но и сам Бог мыслится Г. В. Ф. Гегелем при этом пантеистически – не как личный Бог христианской религии, а как безличный процесс самодвижения понятия. Исходя из этих общих предпосылок, Г. В. Ф. Гегель рисует широкую картину движения понятия природа как ступени в грандиозном развитии духа, как «идеи в форме инобытия». «Философия не только должна согласоваться с опытным познанием природы, – пишет Г. В. Ф. Гегель, – но само возникновение и развитие философской науки имеет своей предпосылкой и условием эмпирическую физику» [2, 14].

Природа, по Г. В. Ф. Гегелю, есть необходимость, случайность и извне-определимость. Понятие в ней лишь просвечивает, проявляясь не в качестве самого себя, в чем и заключается бессилие природы. Г. В. Ф. Гегель в своей натурфилософии проявил себя как последовательный органицист и антиредукционист. В себе природа есть некое живое целое, но она должна снять эту определенную форму живого существа, в которой она есть лишь жизнь, и возвысить себя к духовному существованию – истине и конечной цели природы, подлинной действительности идеи [2, 29–39]. Г. В. Ф. Гегель подчеркивает необходимость исходить из целостности природы, а предметом разума – наиболее возвышенным и чистым – является рассмотрение солнечной системы как живого существа [1, 237]: явная античная реминисценция!

Непосредственно перед явлением в мир позитивизма и дарвинизма Г. В. Ф. Гегель напишет о духе в таких тонах, который позже надолго выветрится из философии, признающей за духом факультативность и маргинальность. То, что духовное ставится ниже предметов природы, что произведения искусства ставятся ниже произведений природы, философ назовет недоразумением. Духовная форма, по Г. В. Ф. Гегелю, содержит в себе более высокую жизненность, нежели жизненность природы. И даже если духовная случайность, произвол доходят до зла, то и оно представляет собой нечто бесконечно высшее, чем «совершающееся согласно законам движения светил или невинность растений». Даже уклонившееся таким образом от истинного пути все же остается духом [2, 30–31].

Сегодняшнее восприятие значения гегелевского наследия заключается в том, что он выразил существенные черты мирозерцания модерна, определившие характер культуры XIX и XX вв.: во-первых, убеждение во всемогуществе человека, а точнее богочеловечества, которому надлежит овладеть природой и полностью подчинить ее своим целям; во-вторых,

убеждение в железной необходимости, с которой совершается богочеловеческий процесс и в которой индивидуальной воле не дано ничего изменить.

В заключительных словах «Философии природы» Г. В. Ф. Гегель снова возвращается к отношению природы и постигшего себя духа, который хочет познать себя также и в природе, восстановить потерю самого себя. Это примирение духа с природой и действительностью есть то единственное, что составляет его истинное освобождение, в котором он совлекает с себя свой особенный способ мышления и созерцания. Это освобождение от природы и ее необходимости есть понятие философии природы [2, 578–579]. Цель своей «Философии природы» Г. В. Ф. Гегель видел в одолении природы – «этого Протея» – с тем, чтобы найти в этом внешнем бытии лишь зеркало нас самих, увидеть в нем отражение духа, познать Бога в этом Его непосредственном бытии. Не в этом ли заключается всемогущество человеческого духа по Г. В. Ф. Гегелю, плохо понятое человеком XX века? Наука увиденная и через гегелевскую «Философию природы», т. е. рассматриваемая сквозь призму всего человеческого опыта, обретает сакральное качество и получает оправдание в ключе более высокой духовной реальности.

Предметом философии в XX в. становится не бытие как таковое, не Божественное Слово как бытие, не мышление бытия, а проблема: насколько адекватно мы способны выразить то, что мыслим как бытие.

В это же время формируется та парадигма, которую можно назвать парадигмой фундаментального, метафизического сомнения (в отличие, например, от Декартова сомнения как методического принципа). И феномен природы, то есть то, с помощью чего мы способны постичь всеобщее и безусловное, здесь выходит на передний край. Наука как инструмент постижения мира начинает агрессивно воплощать ту парадигму, о которой я вначале умышленно умолчал и которую можно назвать парадигмой воли, начало которой идет, как известно, от А. Шопенгауэра, Ф. Ницше и К. Маркса. К XX в. наука отдаляется от жизненного мира, а он, по Э. Гуссерлю, является тотальной композицией, включающей любые формы человеческого опыта, сферой жизненно-практического освоения реальности, которая задает наиболее общие характеристики присутствия человека в мире. Наука настолько отдаляется от жизненного мира, что становится противоположностью повседневности. В эпоху модерна наука начинает апеллировать не к природе, не к вещам, окружающим человека, а к моделям этих вещей путем математизации природы и нашего жизненного мира. Познание мира редуцируется в познание его картины. Жизнь и разум, иными словами, расходятся по разным полюсам. Радикальное познание мира как систематическое и чистое рассмотрение субъективности, «выражающей» самое себя вовне, подменяется экстремально натуралистической жадой объективности в рассмотрении мира как схватывание «внешности».

Параллельно этим процессам в современной живописной картине единство зрительского восприятия расщепляется (как следствие прямой

перспективы), а единство сюжетного содержания и единство телесных предметов утрачивает какую-либо формирующую силу. Как стало очевидным, классическая геометризация пространства оказалась несовместимой с фрактальными способами восприятия мира и его описания, при котором субъект оказывается вписанным в мир, а не выносится в область неких абсолютных, надличностных условий опыта, формируя при этом образ того персонажа, которого мы называем «абсолютным наблюдателем», помещенным в абстрактное и пустое пространство [4]. К этому – симптоматически точная, немислимая в устах ученого, цитата из традиционалиста Ю. Эвола: «Последний смысл того, что его (человека – Е.Л.) окружает – свет, солнце, огонь, море, небо, цветущие деревья, умирающие существа – последний смысл всех этих процессов и явлений не стал более ясным» [10, 274].

Таким образом, наука трансформируется в инструмент изменения, а, по-сути, в инструмент создания нового мира. Поэтому становятся понятными инвективы постмодернистской критики науки, когда она объявляется ответственной за все прегрешения власти, а научное знание теряет статус объективного знания и становится выражением лишь воли к власти – над природой, над другим человеком, в том числе и в аспекте изменения его природы. Само понятие природы становится неопределенным, смутным, ускользающим. Воля, до недавнего времени питавшая науку, тоже начинает ускользать, выходить из-под контроля человеческого сознания, теряющегося перед перспективой существования как природы, так и самого человека в зловещей неконтролируемой реальности, когда разрушаются любые рамки ориентации в истолковании мира.

Радикальная метафизичность сомнения заключается в переориентации первичного философского удивления «почему есть нечто, а не наоборот – ничто?» на «возможно ли удержание нечто перед низвержением его в ничто?». Парадигма сомнения уплотняется за счет сомнения в существовании бытия, поскольку всеобщего и безусловного уже нет ни в природе, ни в сознании, ни в слове (языке), а воля неконтролируема. Отсюда и идея смерти науки как того, что постигает неизменное в постоянно становящемся мире. Понятно, что речь идет не об абсолютной смерти науки, а о смерти того образа науки, который сложился в Новое время и перестал удовлетворять потребностям нашего времени.

Объективные трудности формирования современной общенаучной картины мира свидетельствуют об отсутствии в науке заботы о теоретическом единстве собственных оснований, об исчерпанности самого концепта «картина мира» в условиях «онемения картины» (выражение Г. Г. Гадамера), «смерти картины» (имею в виду символический жест художника Лючио Фонтана, разрезавшего чистый холст), о несоответствии классического концепта «научная картина мира» реалиям постнеклассической науки.



В скором будущем можно ожидать постепенной трансформации с дальнейшей элиминацией концепта природа. Основанием для этого служит популярность в современной науке холистических доктрин (реляционный квантовый холизм, фрактальная геометрия природы, концепции молекулярной биологии, теории хаоса, суперструн и суперсимметрии), имплицитно пронизанных духом манифестационизма, присущего древнему холизму, упразднение субъект-объектных отношений и абсолютного наблюдателя, инаковости оригинала и копии, творца и творения, Творца и мира, факта и ценности, а значит, и науки в том смысле понятия, который характерен для Нового времени. Этому процессу способствует вышедший из латентного состояния пантеизм, сначала сближающий «природу» и «культуру», а в дальнейшем ведущий к взаиморастворению этих до недавнего времени иносустанциональных оппозиционных определенностей, а также реинтеграционные (человека в природу) стратегии. Происходит своеобразный квазимистический брак «природы» и «культуры».

### ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель Г. В. Ф. Об орбитах планет. Философская диссертация // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет : в 2 т. / Георг Гегель ; пер. с лат. И. Б. Румера. – М. : Мысль, 1972. – Т. 1. – 668 с. – (Серия «Философское наследие»).
2. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г.В. Ф. Гегель ; пер. с нем. Б. Г. Столпнера и И. Б. Румера. – М. : Мысль, 1975. – Т. 2 : Философия природы. – 695 с. – (Серия «Философское наследие»).
3. Кант И. Критика чистого разума / Иммануил Кант ; пер. с нем Н. О. Лосского. – М. : Мысль, 1994. – 592 с. – (Серия «Философское наследие»).
4. Лебедь Е. Бремя картины мира / Евгений Лебедь // Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания / [под ред. В. Поруса]. – М. : Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2009. – С. 255–269. – (Серия «Богословие и наука»).
5. Фихте И. Г. Сочинения : в 2 т. / И. Г. Фихте. – СПб. : МИФРИЛ, 1993. – Т. 2. – 798 с.
6. Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни / И. Г. Фихте ; пер. с нем. А. К. Судакова. – М. : Канон+, 1997. – 400 с. – (Серия «История философии в памятниках»).
7. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики / Мартин Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Бибихина // Вопросы философии. – 1989. – № 9. – С. 116–163.
8. Цицерон М. Т. Философские трактаты / Марк Туллий Цицерон ; пер. с лат. М. И. Рижского. – М. : Наука, 1985. – 382 с. – (Серия «Памятники философской мысли»).

9. Шеллинг Ф. В. Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки / Ф. В. Й. Шеллинг ; пер. с нем. А. Л. Пестова. – СПб. : Наука, 1998. – 518 с.

10. Эвола Ю. Оседлать тигра / Юлиус Эвола ; пер. с итал. В. В. Ванюшкиной. – СПб. : Владимир Даль, 2005. – 511 с.

### РЕЗЮМЕ

**Є. О. Лебідь.** Парадигми філософії і концепт «природа».

*У статті здійснено аналіз руху концепту «природа» залежно від парадигмальних підстав європейської філософії від античності до постмодерну.*

**Ключові слова:** парадигма, предмет філософії, концепт «природа», буття, картина світу.

### SUMMARY

**E. A. Lebed'.** Paradigms of Philosophy and the «Nature» Concept.

*The development of the «nature» concept depending on paradigmatic fundamentals of the European philosophy from antiquity to postmodernity is analyzed in the article.*

**Key words:** paradigm, subject of philosophy, «nature» concept, being, world picture.